

Zum Erfahrungsbegriff in der Soziologie: einige theoriegeschichtliche Anmerkungen

Suber, Daniel

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Suber, D. (2008). Zum Erfahrungsbegriff in der Soziologie: einige theoriegeschichtliche Anmerkungen. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 5897-5907). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153699>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Zum Erfahrungsbegriff in der Soziologie – einige theoriegeschichtliche Anmerkungen

Daniel Šuber

Die nachstehenden Ausführungen problematisieren den Erfahrungsbegriff aus einer geisteswissenschaftlich orientierten Perspektive. Nicht berücksichtigt werden dabei die Provenienz des Begriffs aus der positivistischen Philosophie Auguste Comtes noch die wissenschaftsgeschichtliche Rolle, die er im *Logischen Positivismus* gespielt hat. Vielmehr wird er in der folgenden Skizze dann bedeutsam, wenn er zu dem Zweck in Anschlag gebracht wird, einen gesonderten Wissenstypus gegenüber der *naturwissenschaftlichen* Erfahrung auszuzeichnen.

Die Soziologiegeschichte hat in den vergangenen beiden Dekaden ein einseitiges und unhistorisches Bild über die Bedeutung der Formulierung eines soziologischen Erfahrungsbegriffs durch die Gründergeneration produziert, welches die folgende Darstellung relativieren und ergänzen will. Spätestens mit Friedrich H. Tenbrucks schallender Forderung nach Bewältigung der Sozialwissenschaften, die nicht nur eine »Abschaffung des Menschen« bewerkstelligt habe, sondern dazu noch jegliches »Verständnis für Eigenart und Eigenrecht der Geisteswissenschaften« (1984: 7) preisgab, wurde das Narrativ von der wissenschaftlichen Verengung des Erfahrungsbegriffs geboren.¹

Inwiefern in diesen Darstellungen zum einen eine nicht zu vernachlässigende historische Dimension bezüglich der Etablierung einer Wissenschaft der Gesellschaft unterschlagen wird, und auf welche Weise hier bereits den klassischen Begründungsansätzen Georg Simmels, Max Webers und anderer in systematischer Hinsicht Unrecht getan wird, soll im Folgenden angedeutet werden.

Erste (begriffs-)historische Verortung

Der Vorwurf der Reduktion gesellschaftlicher Erfahrung durch die Verwissenschaftlichung der Disziplin ignoriert den besonderen geistesgeschichtlichen Kontext, innerhalb dessen es schließlich auch zur Etablierung der Soziologie als eigen-

¹ Weitere Belege liefern die Beiträge in Schneider/Inhetveen (1992).

ständige Wissenschaft gekommen ist. Wie hier nur angetippt werden kann, ist die Fundierung der Soziologie durch Simmel und Weber – aus einer (begriffs-)historischen Perspektive – nicht nur als Teilbewegung einer »epochale(n) Wende« (Koselleck 1991: 133) anzusehen, sondern auch als eine spezifische »Hinwendung zur Wirklichkeit« (ebd.: 123). Diese problemgeschichtliche Kontinuitätslinie kann an dieser Stelle nur schemenhaft rekonstruiert werden.

Das Eintreten für eine autonome wissenschaftliche Perspektive auf gesellschaftliche Erfahrung stand in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts in Konkurrenz zur Formulierung von alternativen Kollektivsingularen wie *Leben*, *Sprache*, *Geschichte*, *Erlebnis*, *Bedürfnisse*, *Interessen* – und *Erfahrung* (ebd.: 122). Sie alle kandidierten um die Nachfolge des die Geisteswissenschaften vereinheitlichenden Fundamentalbegriffs des *Geistes*, der von Hegel um 1800 etabliert wurde. Reinhart Koselleck resümiert die eigentümliche Begründungsleistung des Konzepts damit, dass er als »Letztinstanz« fungieren konnte,

»wodurch die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erfahrung und Reflexion, zwischen privater Moral und öffentlichem Recht, zwischen Individuen und Ökonomie, zwischen Gesellschaft und Staat ermöglicht und geregelt werden« (Koselleck 1991: 120).

Auch solche Disziplinen, die sich seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert ausdifferenzierten (wie etwa Jurisprudenz, Nationalökonomie, Geschichtswissenschaft) blieben – trotz aller Hegel-Kritik – letztlich noch dem von Hegel gestifteten Grundaxiom verpflichtet. Folglich stand man, nachdem die quasi-theologische Funktion des Geistbegriffs durch die Entdeckung der Eigenständigkeit empirischer Phänomene unwiederbringlich erschüttert wurde, vor dem Problem, ein die neu etablierten Einzelwissenschaften zusammenführendes Band zu begründen. Aus diesen Disziplinen selbst, so Koselleck, wurden schließlich »eigene, aber gleichwohl gemeinsame Letztinstanzen« (ebd.: 122) als Funktionsäquivalente entlassen. Der Allgemeinheitsanspruch des Hegelschen Konzepts wurde also keineswegs aufgegeben, sondern aus jeweils partikularen Perspektiven reformuliert (ebd.: 130). Ergebnis war eine Aufspaltung des einheitsstiftenden *Geistes* der deutschen Identitätsphilosophie (ebd.: 124). Philosophen wie Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert und noch Edmund Husserl unternahmen wohl die letzten systematischen Anstrengungen, den neuen Disziplinen ein gemeinsames Fundament unterzuschieben.

Soziologiehistorische Beschreibungen wie die anfangs zitierten, übergehen den Sachverhalt, dass Autoren wie Simmel und Weber zum einen – was Koselleck im übrigen klar erkennt (ebd.: 134) – entscheidenden Anteil an der Relativierung der (Re-)Integrationsversuche hatten, zum zweiten ihre Gründe in enger (wenn auch häufig impliziter) Auseinandersetzung mit Dilthey und Rickert vortrugen und schließlich das Eintreten für einen genuin *soziologischen* Erfahrungsbegriff nur vor dem Hintergrund der skizzierten Bemühungen um eine allgemeine Fundierung

nichtnaturwissenschaftlichen Wissens angemessen gewürdigt werden kann. Im Weiteren soll der Versuch gemacht werden, den Konturen eines soziologischen Erfahrungsbegriffs näher zu kommen, indem wir uns einigen grundlagentheoretischen Argumenten Simmels, Webers und Schütz' zuwenden und diese in den Kontext der Grundlegungsversuche der genannten Philosophen stellen.

Philosophische Grundlegungen von *Erfahrung*

Die noch immer akuten Schwierigkeiten mit dem Erfahrungsbegriff wurden bereits von Hans-Georg Gadamer antizipiert: »Der Begriff der Erfahrung scheint mir (...) zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen« (1999: 352). Bereits um 1900 finden wir eine Konstellation von mindestens drei unterschiedlichen Theorieströmungen vorliegen, denen der Anspruch auf Neufundierung des geistes- bzw. kulturwissenschaftlichen Wissens gemein war: Lebensphilosophie, Neukantianismus, Phänomenologie. Um eine Rekonstruktion des soziologischen Beitrags zur Konkretisierung und Verwissenschaftlichung des Erfahrungsbegriffs vornehmen zu können, ist ein Überblick über die philosophische Programmatik unausweichlich.

Während der Einfluss des Badischen Neukantianismus auf Simmel und Weber ein Allgemeinplatz im disziplinären Gedächtnis des Fachs darstellt, wird die Bedeutung von Diltheys Ansatz einer *Kritik der historischen Vernunft* weitestgehend unterschätzt. In systematischer Hinsicht von Belang ist dabei, dass Diltheys Grundlegungsversuch mit einer Revision des kantianischen Erfahrungsbegriffs einsetzte. Während Kants Vernunftkritik den Bereich der theoretischen Erkenntnis von demjenigen empirischer Erkenntnis strikt ab- und *Erfahrung* zugleich aus dem Bereich wissenschaftlicher Erkenntnisse aussonderte, ging Diltheys Intention auf eine *Rehabilitierung der praktischen Vernunft* (Riedel). In der berühmten *Vorrede zur Einleitung* (1959: XVIIIff.) argumentierte er gegen Kants Subjekt- und Erfahrungsbegriff, dass das Reflexionsvermögen des Menschen nicht unabhängig von anderen Erfahrungsdimensionen wie Fühlen, Vorstellen und Wollen evaluiert, und dass das menschliche Denkvermögen nicht universell definiert werden könne, sondern »Entwicklung« (ebd.) sei. Ohne auf die äußerst komplexe Geschichte der Einlösung seines programmatischen Anspruchs einzugehen, soll hier wenigstens herausgestellt werden, dass es Dilthey zentral darum ging, die »Totalität unsres Bewusstseins« (1990: 152) bzw. »den ganzen Menschen« (1959: XVIII) zum Ausgangspunkt der Fundierung geisteswissenschaftlichen Wissens zu nehmen. Seine Konzeption einer *geisteswissenschaftlichen* Psychologie verstand sich bereits in ihrer frühesten Formulierung als Fundierungsdisziplin einer neuen »Erfahrungswissenschaft«. Diltheys Unterfangen mündete schließlich darin, zum Zweck einer Verobjektivierung der

lebendigen Erfahrung die traditionelle Erkenntnistheorie durch eine »Selbstbesinnungsphilosophie« zu ersetzen, denn allein diese »erfaßt den fundamentalen Satz aller Philosophie: Zusammenhang als ein realer ist nur in der Struktur des Lebens gegeben« (1990: 236).

Auch wenn Dilthey an der Fertigstellung der eigentlichen erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, die im zweiten Band der *Einführung* erfolgen sollte, scheiterte, zeigt sich der Einfluss seines Grundansatzes in den phänomenologischen Neuansetzungen durch Husserl und Martin Heidegger. Ähnlich wie Dilthey, stellte sich auch Husserl die »Frage, wie natürliche, »verworrene« Erfahrung zu wissenschaftlicher Erfahrung werden, wie es zur Feststellung objektiv gültiger Erfahrungsurteile kommen kann« (1910/11: 307). Die phänomenologische Methode reklamiert als ihren Gegenstand eine Erfahrungsdimension, die jenseits des alltäglichen Erfahrens angesiedelt ist, genauer: in der »*erkennenden Subjektivität* als Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen« (1962: 102). Zur Struktur dieser Subjektivität gelangte der Phänomenologe gerade über den Weg der systematischen Einklammerung der praktischen Weltbezüge des Bewusstseins. Das auf diese Weise zutage beförderte *transzendente* Bewusstsein galt Husserl schließlich als allein möglicher Ansatzpunkt für die Begründung eines wissenschaftlichen Begriffs von *Welt* und *Erfahrung*. Dass sich die Husserlsche Phänomenologie hier wieder eher einem *idealistischen* als einem *realistischen* Grundlegungsmodell annähert, ist nicht unbemerkt geblieben (Welter 1986: 47).

Ein ähnliches Verdikt lässt sich im Übrigen auch mit Bezug auf die neukantianische Begründungstheorie Rickerts resümieren. Aus der folgenden Stelle tritt sowohl seine implizite Kritik an Husserls Fundierungsstrategie als auch das eigentümliche *ontologische* Gegenstandsgebiet zutage, auf welches er die Philosophie ansetzen wollte:

»Das Subjekt muß positiv verankert werden, wenn wir eine Deutung des Lebenssinnes gewinnen wollen, und der Grund, den wir dazu brauchen, kann nur ein Reich der Wertgeltungen, niemals aber die Wirklichkeit des Subjektivismus sein.« (1999: 12)

Indem Rickert auf die Dimension der Werte rekurrierte, relativierte er in seinen Augen Kants strikte Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und transformierte somit, so Rainer Bast, das »alte ontologische Gegenstandsproblem (.) in ein Geltungs- bzw. Wertproblem« (1999: XXI). Das Werten gehe, so Rickert, dem theoretischen wie dem praktischen Verhalten immer schon voraus und sei sowohl erkenntnis- wie auch moralstiftend. Von daher müsse dieser Sachdimension auch im Hinblick auf eine »Rehabilitierung der Philosophie« (Krijnen 2001: 77) Primat eingeräumt werden. In den Ansinnen Diltheys wie Husserls würde Rickert wohl jeweils unterschiedliche Spielarten jener von ihm perhorreszierten »Metaphysik der unmittelbaren Erfahrung« (1999: 24) identifiziert haben, welche die

Welt nicht nur auf eine einzige Substanz reduziere, sondern diese dabei noch als unfassbar erklären würde (ebd.: 23). Gegen diesen »mystischen Monismus« (ebd.) stellte Rickert seine dualistische Wissenschaftsauffassung, welcher zufolge allein die Philosophie Zugang zum *Weltganzen* hätte und die Einzelwissenschaften sich mit der *Wirklichkeit* abzufinden hätten. An diesem Grundzug wird wiederum klar, dass auch Rickerts Neuansatz, ähnlich wie derjenige Husserls, trotz aller »*Kritik des Kritizismus*« (ebd.: 351) dem Standpunkt des transzendentalen Idealismus verpflichtet blieb (Kern 1964: 395, 409) und kaum Potential für eine Rehabilitierung der praktischen Philosophie bot.

Erfahrungsbegriffe in der Soziologie

Eine Positionierung der Grundlegungen eines soziologischen Erfahrungsbegriffs innerhalb des ausgeführten Spektrums soll hier wenigstens tentativ erfolgen.²

Von Aufschluss ist zunächst der Sachverhalt, dass bei Simmel die Entwicklung einer Soziologiekonzeption praktisch »Hand in Hand« (Simmel 1958: 9) mit der kritischen Reflexion kantianischer Grundmotive verlief. Die Richtung von Simmels Einwürfen ähnelt dabei Diltheys Argumenten aus der *Vorrede*. Auch Simmel schien Kants Apriolehre zu schematisch und restriktiv, denn: »Es giebt offenbar sehr viele Stufen des Apriori und sehr verschiedenartige Mischungen der hinzugebrachten Form mit dem vorgefundenen Inhalt« (1989: 305). In Ergänzung zu den absoluten Apriori Kants führte er schließlich »relative Apriori« (ebd.: 304) ein, für welche eine »scharfe Trennung des Apriori von allem Empirischen« (ebd.: 307) gerade nicht galt. Dilthey und Simmel treffen sich hier zunächst in der gemeinsamen Hinwendung zur konkreten Wirklichkeit. Im Weiteren hielt sich Simmel jedoch beständig in Distanz zu Dilthey, da er – trotz aller Prominenz des Verstehensbegriffs in der ersten Auflage der *Probleme der Geschichtsphilosophie* – an der neukantianischen Trennung zwischen Begriff und Wirklichkeit festhielt und darauf insistierte, dass, gleichwohl wissenschaftliche Erkenntnisformen auf psychologischen Voraussetzungen aufbauten, jene stets ein *Umformen* dieser implizierten (ebd.: 320). In der zweiten Auflage der *Probleme* wurde die zuvor noch vage ausgeführte Differenz zwischen den »Formen des Seins« und den »Formen des Wissens« (1997: 277) stärker betont. Entsprechend wurde dem *Verstehen* lediglich noch eine marginale und formale Funktion zugewiesen und stattdessen die *Konstruktivität* allen Erkennens in den Vordergrund gerückt (ebd.: 287). Dieses epistemologische Grundprinzip erlaubte es

² Einen ausführlicheren Rekonstruktionsversuch der »kognitiven Identität« (Wolf Lepenies) der Soziologie habe ich andernorts unternommen (Šuber 2007).

Simmel, sich den unterschiedlichsten, jeweils autonomen, *Formungen* zuzuwenden. Insofern war er in der Tat »kein Hermeneutiker, sondern ein äußerst feinsinniger neukantianisch geprägter Analytiker« (Großheim 1996: 13). Eine solche Einschätzung lässt jedoch wiederum eine gewisse *Kehre* des späten Simmel unberücksichtigt. Unter dem Einfluss der Lebensphilosophie relativierte er die Unterstellung der Unabhängigkeit der Erkenntnisformen vom Inhalt. Mit Bezug auf die Form Geschichte formulierte er etwa, dass diese zwar »dem Leben entrissen (werden), aber doch (...) so, daß bei diesem Transplantationsprozeß die Lebensform mit umgriffen (...) wird« (2000: 323). *Verstehen* galt ihm seither als eine »innerliche Synthese zweier, von vornherein getrennter Elemente«, einem »seelischen Element« und einer »tatsächlichen Erscheinung« (1957: 60). Wie weit sich der späte Simmel einem Diltheyschen Ausgangspunkt schließlich wieder annäherte, geht nirgends deutlicher als aus seiner Definition des Lebens als »die letztbestimmende Instanz des Geistes« (ebd.: 83) hervor.

Diese kursorischen Andeutungen belegen hinlänglich, dass Simmel, in Abarbeitung an neukantianischen und lebensphilosophischen Standpunkten, nach einer Versöhnung von wissenschaftlicher und alltäglicher Erfahrung suchte und von einer den Stiftungsakt der Soziologie begleitenden kategorischen Trennung beider Sinnbereiche (Matthes 1992: 102f.) nicht die Rede sein kann.

Ein weiteres Gegenargument gegen diese Unterstellung möchte ich im Folgenden in Rekurs auf Max Webers *Wissenschaftslehre* anführen. Auch bei ihm lässt sich ein eigentümliches Schwanken zwischen realistischen und idealistischen Argumentationsfiguren ausmachen. Seine Auszeichnung der Kulturwissenschaft als »Wirklichkeitswissenschaft« (1968: 170) darf für sich nicht schon als Ausweis für eine Hinwendung zur empirischen Erfahrung genommen werden, denn dabei handelt es sich um eine der vielen Adaptionen Rickertscher Konzepte, die letztlich auch das verbreitete Bild von Weber als Advokat des Neukantianismus (mit)befördert hatten. Von Rickert übernahm er auch die epistemologische Ausgangsproblematik der Überbrückung von Begriff und Wirklichkeit, zu deren Lösung er wiederum die Rickertsche *Wertbeziehungslehre* in Anschlag brachte. Dennoch modifizierte Weber, wie hier angezeigt werden soll, den neukantianischen Grundlegungsrahmen durch die Inkorporierung pragmatisch-realistischer Motive.

Während Rickert bekannt für seine distanzierte Haltung zum Verstehensbegriff war, liest man bei seinem vermeintlichen Adepten, dass das Verstehen ein »Spezifikum« darstelle, »welches trotz Rickerts Bedenken es rechtfertigt, diejenigen Wissenschaften, die solche Deutungen methodisch verwenden, als eine Sondergruppe (Geisteswissenschaften) zusammenzufassen« (1968: 13). Das *Verstehen* wird sogar zur Grundbedingung für die Kulturwissenschaften erhoben: »die Geschichte (ist) in ihrer Eigenart möglich, weil und soweit wir Menschen zu »verstehen« und ihr Handeln zu »deuten« vermögen« (ebd.: 101f.).

In ähnlicher Manier wie Simmel, war Weber nicht gewillt, wissenschaftliche Erkenntnis nach dem Modell Diltheys auf die Objektivierung unmittelbarer Erfahrung abzustellen. Durch die strikte Sonderung der erkenntnistheoretischen Funktion des (rationalen) *Deutens* vom (intuitiven) *Verstehen*, grenzte er seine Fundierungsstrategie gegenüber jeglichem hermeneutischen Unterfangen dezidiert ab (ebd.: 91). Wissenschaftliche Erkenntnis komme erst zustande durch »Objektivierung, das heißt, künstliche Loslösung vom ursprünglichen »verstehenden und wertenden« Subjekt zu erzeugenden Gegenstand des »wertfreien« analytischen Erkennens« (ebd.: 73). Wie sich aus Webers Auseinandersetzung mit Simmels Verstehensbegriff schließen lässt, wollte Weber mit der Unterscheidung Deuten/Verstehen keineswegs einer Separierung von wissenschaftlichem und alltäglichem Verstehen das Wort reden, denn deutendes Verstehen sei ebenso regelmäßig auf der Ebene des »wirklichen Lebens« anzutreffen (ebd.: 94).

Wir haben zunächst festzuhalten, dass Webers Ausführungen zur erkenntnistheoretischen Funktion des *Verstehens* ihn in eine *zwischen* Rickert und Dilthey anzusiedelnde Position rückten. Weiteren Aufschluss erhält man in der Beobachtung der Relevanz des Erfahrungsbegriffs im Rahmen seiner *Idealtypenlehre*. Deren wissenschaftsethischer Kern wird in der Regel und zu Recht in dem Appell gesehen, die Ebene wissenschaftlicher Begriffe und empirischer Wirklichkeit nicht zu konfundieren. Sie enthält darüber hinaus auch Anweisungen darüber, wie die wissenschaftlichen Behelfskonstruktionen schließlich zu formulieren waren. An dieser Stelle bekam *Erfahrung* eine erste Theoriefunktion innerhalb von Webers Begriffstheorie zugewiesen, wie aus folgender Bemerkung hervorgeht:

»Nur solche rationalen Konstruktionen eines sinnhaft verständlichen Handelns sind soziologische Typen realen Geschehens, welche in der Realität wenigstens in irgendeiner Annäherung beobachtet werden können.« (1980: 6)

In Orientierung an »Erfahrungsregeln« (1968: 111ff.) hatte der Soziologe folglich seine *Modelle* zu bilden. Eine zweite Funktion erhielten diese Erfahrungsregeln im Hinblick auf die Evaluierung der konstruierten Idealtypen, wie aus folgender Bemerkung hervorgeht: »jedes »Verstehen« setzt (psychologisch) »Erfahrung« voraus und ist (logisch) nur durch Bezugnahme auf »Erfahrung« als geltend demonstrierbar.« (ebd.: 115) Als Evidenzkriterium wissenschaftlicher Typenbildung sollte laut Weber wiederum die Übereinstimmung mit Erfahrungsregeln entscheidend sein. Gelegentlich sprach er sogar von »Erfahrungswahrheit« (ebd.: 112, 125, 155, 261).

Die durchaus komplexen Ausführungen Webers an dieser Stelle vernachlässigend, können wir mit Verweis auf eine ältere Vermutung resümieren, dass Weber durch die doppelte Ausrichtung der Begriffsbildung an *Erfahrung* unter der Hand dazu übergeht, »die transzendentalistische Wirklichkeitsauffassung durch eine realistische zu ersetzen« (Wagner/Zipprian 1985: 129).

Im letzten Abschnitt soll versucht werden, soziologische Anknüpfungsversuche an Husserls Phänomenologie zu testen. Häufig wird übersehen, dass vor Schütz bereits Siegfried Kracauer in seiner Dissertation *Soziologie als Wissenschaft* (1922) den Versuch unternommen hat, die Soziologie auf einem phänomenologischen Fundament zu errichten. Hierzu sah er die Notwendigkeit, ein vom Herkömmlichen abweichendes Ableitungsverfahren einzuschlagen und das Hervorgehen der intentionalen Phänomene der vergesellschafteten Menschen aus den allgemeinen überempirischen Strukturen des Bewusstseins zu deduzieren, anstatt vom Besonderen auf das Allgemeine zu schließen (ebd.: 140). Bemerkenswert an dieser Arbeit ist insbesondere ihre abrupte Kehrtwendung am Ende: Nachdem ein Begründungsunternehmen ausführlich beschrieben wird, stellt der Autor fast unvermittelt fest, dass es ein »Widerspruch in sich sei, das umfassend Erlebte aus den Beschaffenheiten der ihres Gehaltes entleerten Realität abzuleiten« (ebd.: 156). Husserls Bemühen, zum *reinen Ich* und doch gleichzeitig zur »Vollrealität« zu gelangen, erschaffe lediglich »eine Welt der Scheinnotwendigkeiten« (ebd.: 170). Die Soziologie solle, so Kracaurs Ratschlag, danach trachten, Realität aus Befunden auszubauen, die den Ansprüchen der soziologischen Leitidee Genüge leisten (ebd.: 169f.).

Dieses Fazit ist hier deswegen von Interesse, weil es sich letztlich auch auf Schütz' Applikationsversuch der Phänomenologie auf die Sozialwelt übertragen lässt. Die Frage, ob er sich hierbei noch innerhalb oder außerhalb des phänomenologischen Begründungsrahmens bewegte, wird bis heute heftig debattiert. Schon bevor Ilja Srubar vor über zwanzig Jahren eine »anthropologisch-pragmatische Wende« (Endreß 2002: 347) in der Schütz-Forschung einleitete, hatte bereits dessen Schüler Aron Gurwitsch die Vermutung geäußert, dass Schütz' Grundlegungsprogramm größere Affinitäten zu demjenigen Diltheys als Husserls aufwies (1971: XXXVIII). Zur Untermauerung dieser Auffassung sollen nun abschließend einige wenige Belege aufgeführt werden.

Schütz erachtete – analog zu Kracauer – einen Rückgang auf die »ursprünglichen und allgemeinen Wesensgesetzen des Bewußtseinslebens« (2004: 93) zum Verständnis der in der Sozialwelt eingelassenen Sinngefüge für unausweichlich. Dass Schütz jedoch bereits im zweiten Abschnitt des *Aufbaus*, in welchem die subjektiven Sinnkonstitutionsprozesse im Bewusstsein aufgewiesen werden sollten, die egologische Perspektive Husserls überschritt und eine *mundane* Perspektive einnahm und nicht erst – wie angekündigt – im dritten, kann als Beleg für die Aporien eines subjektzentrierten Erklärungsansatzes der Weltkonstitution angeführt werden. In Anknüpfung an Husserls Theorem der *attentionalen Modifikation* sowie Bergsons Ausführungen zur *attention à la vie* führte Schütz aus, dass subjektive Sinnreflexion »immer den Index des jeweiligen Jetzt und So der Sinndeutung« (2004: 166) und damit »den Charakter der Subjektivität« (2004: 176f.) an sich trage. Damit wäre, wie auch Srubar resümierte, der subjektzentrierte Begründungsrahmen Husserls im Grunde bereits

überschritten, weil sich das »Ich (...) nicht nur als die Einheit des Erlebnisstroms, sondern auch als ein in außersubjektive Zeitabläufe eingebundener Handelnder (erfährt)« (Srubar 1988: 138).

Erst zu Beginn des dritten Abschnitts, in welchem die Analyse der »Sinnphänomene in der mundanen Sozialität« (2004: 129) anstand, rechtfertigte er sein Verlassen der Sphäre der transzendentalen Reduktion und behauptete apodiktisch, dass es möglich sei, »ohne Gefahr unsere Ergebnisse auf die Phänomene der natürlichen Einstellung an(zu)wenden«, da »alle in phänomenologischer Reduktion durchgeführten Analysen wesensmäßig auch (...) innerhalb der natürlichen Einstellung Geltung haben« (ebd.: 130). Von den Skeptikern einer *phänomenologischen Soziologie* wird die von Schütz als problemlos ausgewiesene Übertragbarkeit in Zweifel gezogen. Da der späte Schütz am Ende seines Lebens selbst nicht mehr an die Tragfähigkeit einer konstitutionsanalytischen Fundierung von Intersubjektivität glaubte (Schütz 1971: 116), erübrigt sich hier eine detaillierte Rekapitulation. Stattdessen setzte er auf eine »Ontologie der Lebenswelt« (ebd.). Um die Behauptung zu stärken, dass Schütz schon im *Aufbau* kein Phänomenologie mehr war, sondern eher – wie Gurwitsch suggerierte – Diltheyaner, sei zum Schluss zumindest angedeutet, an welchem systematischen Punkt sich ein solcher Einstellungswechsel beobachten lässt.

Im dritten Abschnitt, indem die Konstitutionsanalyse der Fremdeinstellung anstand, erörterte er die Dueinstellung als »*VORPRÄDIKATIVE Erfahrung*, in welcher das Du *als ein Selbst* erlebt wird« (2004: 314, Herv.i.Org.). Schütz bezog sich bei seiner Erläuterung der Duerfahrung explizit auf Max Scheler und dessen Annahme, »daß die Erfahrung vom Wir (in der Umwelt) die Erfahrung des Ich von Welt überhaupt fundiere« (ebd.: 316). Hier dürfen wir eine der Hauptinspirationsquellen behaupten, die für Schütz' »Abkehr von der transzendentalen Philosophie« (Srubar 1983) von maßgeblichem Einfluss gewesen ist (Srubar 1988: 275). Scheler erweist sich an diesem konkreten Punkt als Vermittlungsinstanz des lebensphilosophischen Grundanliegens, die Autarkie der reinen Reflexion wissenschaftstheoretisch zu entkräften und die erkenntnisfundierenden Einwirkungen lebenspraktischer Bezüge zu theoretisieren.

Literatur

- Bast, Rainer A. (1999), »Rickert's Philosophiebegriff«, in: Ders. (Hg.), *Heinrich Rickert. Philosophische Aufsätze*, Tübingen, S. XI-XXXI.
- Dilthey, Wilhelm (1959), *Gesammelte Schriften I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Stuttgart.

- Dilthey, Wilhelm (1990), *Gesammelte Schriften XX. Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864–1903)*, Göttingen.
- Endreß, Martin (2002), »Alfred Schütz«, in: Kaesler, Dirk (Hg.), *Klassiker der Soziologie. Bd. 1: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, München, S. 334–352.
- Gadamer, Hans-Georg (Hg.) (1999), *Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I*, Tübingen.
- Großheim, Michael (1996), »Georg Simmel: ein Klassiker der Moderne?«, *Philosophische Rundschau* Jg. 43, H. 1, S. 1–19.
- Gurowitsch, Aron (1971), »Einführung«, in: Schütz, Alfred, *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, S. XV–XXXVIII.
- Husserl, Edmund (1910/11), »Philosophie als strenge Wissenschaft«, *Logos*, Jg. 1, S. 289–341.
- Husserl, Edmund (1962), *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Dordrecht.
- Kern, Iso (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag.
- Koselleck, Reinhart (1991), »Wie sozial ist der Geist der Wissenschaften? Zur Abgrenzung der Sozial- und Geisteswissenschaften«, in: Frühwald, Wolfgang u.a. (Hg.), *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, Frankfurt a.M., S. 112–141.
- Kracauer, Siegfried (1922), *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Dresden.
- Krijnen, Christian (2001), *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg.
- Matthes, Joachim (1992), »Über das Erfahren von Erfahrung«, in: Schneider, Hans Julius/Inhetveen, Rüdiger (Hg.), *Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie*, München, S. 101–123.
- Rickert, Heinrich (1999), *Philosophische Aufsätze*, Tübingen.
- Schneider, Hans Julius/Inhetveen, Rüdiger (Hg.) (1992), *Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie*, München.
- Schütz, Alfred (1971), *Gesammelte Aufsätze 3: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, Den Haag.
- Schütz, Alfred (2004), *Alfred Schütz Werkausgabe II: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Konstanz.
- Simmel, Georg (1957), »Vom Wesen des historischen Verstehens«, in: Landmann, Michael (Hg.), *Brücke und Tür*, Stuttgart, S. 59–85.
- Simmel, Georg (1958), »Aus einer unvollendeten Selbstdarstellung«, in: Gassen, Kurt/Landmann, Michael (Hg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin, S. 9–10.
- Simmel, Georg (1989), *Georg Simmel Gesamtausgabe 2: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Frankfurt a.M., S. 297–421.
- Simmel, Georg (1997), *Georg-Simmel-Gesamtausgabe 9: Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907)*, Frankfurt a.M.
- Simmel, Georg (2000), *Georg-Simmel-Gesamtausgabe 13: Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918*, Frankfurt a.M.
- Srubar, Ilja (1983), »Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie. Zur philosophischen Position des späten Schütz«, in: Grathoff, Richard/Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Sozialität und Intersubjektivität*, München, S. 68–84.
- Srubar, Ilja (1988), *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Frankfurt a.M.

-
- Šuber, Daniel (2007), *Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Soziologie um 1900*, Bielefeld, im Erscheinen.
- Tenbruck, Friedrich H. (1984), *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz.
- Wagner, Gerhard/Zippryan, Heinz (1985), »Methodologie und Ontologie. Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 14, H. 2, S. 115–130.
- Weber, Max (1968), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.
- Weber, Max (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Welter, Rüdiger (1986), *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, Konstanz.